

価値と言語 - 道德教育における「価値の明確化」の意義 -

著者	梶尾 悠史
雑誌名	モラリア
巻	24
ページ	48-71
発行年	2017-10-20
URL	http://hdl.handle.net/10097/00133332

価値と言語

——道徳教育における「価値の明確化」の意義——

梶 尾 悠 史

はじめに

価値の明確化 values clarification は、一九六〇年代以降、教育界に多大な影響を与えてきた道徳理論の一つであり、特にアメリカではキャラクターエデュケーションやコールバーグ派のモラルジレンマと並んで、道徳教育の三大潮流の一つに数えられている。

それ以前の道徳教育は、教師が子どもにある特定の徳目を教え込むという「インカルケーション incultation」が主流であった。この伝統的方法の根底には、次のような学校観、教育観がある。すなわち、学校には文化遺産や歴史的価値を次世代に伝達するという社会から委託された任務があるという学校観と、責任ある市民の育成が教育の目的であるという教育観である。「本質主義 essentialism」と呼べるこの教育方法は、キャラクターエデュケーションとして現在に受け継がれている。

だが一九六〇年代以降、さまざまな社会問題（ベトナム戦争による社会不安、人種差別問題、宗教問題、

性の解放など）を背景にして、伝統的な道德教育の限界が指摘され始めた。価値観の多様化が進むこの時代、教育する側の大人自身が子どもに授けるべき絶対的な「答え」を持ち合わせていない。だとすれば、いったいどうやってインカルケーションが可能だと言うのか。こうした反省に基づいて多くの教育論が提案されたが、これらに共通するのは「子どもの主体性の尊重」という姿勢である。「進歩主義 *progressivism*」と総称されるこれらの理論の特徴は、子どもの興味、関心、成長欲求をありのままに受け止める点にある。道德教育のこの新しい方向性は、一面において相対主義への歩み寄りを示すものの、他面では真正の諸価値に共通するある類型が理論的に探究される。ただし、多様な価値そのものは——たとえば「徳目」として教師から教え込まれるのではなく——深い内省と対話を通じて、子どもたち自身によって探究、吟味されるべきだとされる。

以上の進歩主義的な道德教育の双璧をなしてきたのが、モラルジレンマと価値の明確化である。本稿はこのうちの後者について批判的に論じる。道德的価値の源泉を個人の感情に求める点で、価値の明確化論は情動主義 *emotivism* という倫理学説に近い立場だと言える。以下では、最初にラスにおける価値の明確化論の概要を確認した後（第一節）、ロジャーズの理論を手がかりにして「価値づけ」の過程を再構築する（第二節）。次に、スティール・ブンスンの情動主義の概略を示し、その諸概念を適用することによって価値づけ過程を明瞭化する（第三節）。最後に、価値の明確化論から主観主義を取り除くとともに、間主観的な討議を価値づけ過程のうちに位置づける可能性を模索する（第四節）。

第一節 価値の明確化の理論形成——「価値」「価値づけ」「価値の指標」

価値の明確化の根底にある原理は、一言で言えば「プロセス主義」である。この理念のもとでは、子どもたちに教えられる価値よりも、むしろ彼らが何かを感じたり、考えたり、話し合ったり、実行したりするプロセスそのものが重要視される。したがって、この教育方法はコンテンツ（内容）モデルのそれと鋭い対照をなす。コンテンツモデルの道德授業は、既成の価値規範（徳目）の一方的な伝達を目的とした「徳目主義」に陥りがちである。価値の明確化授業では、こうした傾向からの決別が図られる。他方、それは同じ「進歩主義」の名で括られるにせよ、コールバーグ（L. Kohlberg, 1927-87）の発達段階論から一線を画す。コールバーグは、道德判断において普遍的原则がどの程度考慮されているかという点を基準にして、個人の道德性の発達を評価する。したがってギリガン（C. Gilligan, 1937-）が示唆するように、彼もまた原理重視の倫理という伝統的な流れの中にいる。⁽¹⁾これに対して価値の明確化理論は、あくまでも個人の経験に目を向け、その人の中で生じる価値づけの多様な揺らぎを尊重するのである。

価値の明確化運動の端緒となった書として、ラス（L. E. Raths, 1900-78）らによる『価値と教授』が知られている。この書を通じて価値の明確化は道德教育の理論として確立され、同時に、その方法も広くアメリカの学校現場に普及していった。ラスはこの著作において「価値 values をではなく、価値づけ valuing をこそ強調する」自身の立場を打ち出している。⁽²⁾ここで言われる「価値」と「価値づけ」はどう区別され、それらは互いにどのような関係にあるのだろうか。ラスによれば「人は経験を通して学び、成長する」が、その「経験の中から行動の一般的指針 general guides が生まれうる」。⁽³⁾そして「人生に方向性を与える傾向」をもつこれらの指針が「価値と呼ばれる」のである。⁽⁴⁾要するに、それは「格率 Maxime」ないし「行動原理」と

伝統的に呼ばれてきたものに他ならない。

私たちは何らかの行為選択を迫られるとき、たとえ無意識にせよ過去の経験から一定の行動原理を導き出し、それに適した仕方で振る舞うものである。たとえば嘘をついて教師から叱責される経験が積み重なれば、やがて「嘘をつくべきではない」という格率が子どものさまざまな行為を規定するようになるだろう。また、人を欺くことで利益や快感を得たことのある子どもは、「嘘をつくべきだ」という格率に従って行為するかもしれない。このように、子どもが自らの行動原理（価値）を構築する過程は多様であり、その多様さに応じて価値の内容もまたさまざまである。

特定の価値が「個人の経験の結果」に位置するのに対して、価値づけとは「その価値を獲得するために用いられる過程」を指す言葉である。⁽⁵⁾ 短期的には私たちの行為を導き、また長期的には私たちの人生に方向性を与えるという点で、価値は行動原理と呼ぶにふさわしい。とはいえ、それは決して不変的な「原則」ではない。価値は経験に基づいて構築されるがゆえに、たえず経験の側からフィードバックされる形で内容の修正を受けつづけるはずである。すなわち、「異なった経験は異なった価値を生じさせる」だろうし、また「経験が蓄積し、変化していくと、個人の価値も修正される」だろう。⁽⁶⁾ こうして、価値自体に対する価値づけ過程の発生論的な優位性が明らかにになる。この発生論的な優位性が、ラスをして〈結果としての価値〉よりも〈結果を生み出すプロセスとしての価値づけ〉を重要視させる理由の一つであると考えられる。

ところでカント（I. Kant, 1724-1804）が指摘するように、主観的な行動原理のすべてが必ずしも道德法則であるわけではない。⁽⁷⁾ 価値の明確化理論においても、道德的と言える真正の価値とそうでない価値との区別がやはり必要なのである。（さもないければ、価値の明確化は道德教育の理論と言えない。）このことをラスは

認めており、後述するように、真正の価値を内在化するうえで価値づけ過程が満たしていなければならない、七つの必要条件を挙げている。つまり、彼は価値の真正性（＝道徳性）を保証する基準を、その価値を内在化するに至るまでの一定の手続きのあり方に求めるのである。これがラスによってプロセス主義が採用されるもう一つの理由であると推測される。

『価値と教授』では「価値」「価値づけ」と並んで「価値の指標 value indicators」というもう一つの重要な概念が提示されている。価値の指標とは、「その中から価値が育ってくる」もの、「価値に向かってはいるが」、価値の「基準のすべてを満たしてはいない」ものを表す言葉である^⑧。このようなものとして、ラスは「願望 aspirations」「態度 attitudes」「感情 feelings」などを挙げている。ここでもカントの術語を借用すれば、価値の指標とは個人を諸々の経験的、主観的な行為原則へと方向づける心的な「傾向性 Neigung」に対応するであろう。たとえばある子どもは、「教師から褒められたい」という願望に基づいて、「（褒められたいなら）困っている友達に手を貸す」という格率に合った行動をとるかもしれない。カントは主観的動機（傾向性）に導かれるこうした行為を、道徳法則に基づく行為から画然と区別した。しかしラスによれば、一見道徳と結び付きそうもない多様な情動が、真正の道徳的価値の基盤を個人に提供するのである。そして、子どもの内心に深く根ざす原初的な「これらの価値の指標を価値のレベルまで高めるのを（……）援助すること」が教師の役割だとされる^⑨。

以上より、価値の明確化理論の要諦を以下の三つのテーゼにまとめることができる。

(i) 価値の源泉は願望、態度、感情などの価値の指標に求められ、それらが価値づけ過程の出発点とな

る。(原理主義や徳目主義はこの考え方と相容れない。)

(ii) 価値の指標は、それ自体、価値づけ過程を経て獲得された真正の価値ではない。(この区別を維持するがゆえに、価値の明確化論は道徳理論とみなされうる。)

(iii) 価値の明確化とは、価値の指標を価値そのものにまで高めていくプロセスであり、このプロセスを援助することが教師の役割である。

第二節 ラスとロジャーズの価値づけ過程論

『価値と教授』において、ラスは価値づけ過程を構成する要素として三つの次元と七つのサブプロセスを挙げている。⁽¹⁰⁾「ある事柄が下記の七つの基準のすべてを満たしているとは言えない場合には、私たちはそれを『信念』とか『態度』と呼んで、価値とは呼ばないことにする」とラスは言う。⁽¹¹⁾つまり彼にとって以下の(1)～(7)は価値づけ過程の「必要条件 requirements」なのである。⁽¹²⁾

I 選択すること (1) 自由に

(2) 選択肢の中から

(3) 各々の選択肢の結果についての十分な考慮の後で

II 尊重すること (4) 大切に、その選択に幸福感を抱きつつ

(5) その選択を進んで他の人に対して肯定できるくらいに

III 行為すること (6) その選択したことを行うこと

(7) 人生のあるパターンになるまで繰り返し行うこと

差し当たり「自由に選択すること」が筆頭に挙げられていることに注目しよう。上の七項目を価値判断の正当化条件と捉えるなら、ラスは価値選択の自由をこの条件に含めているのである。一般に正当化条件とは、判断内容が妥当性を得るための根拠ないし理由を意味する。判断する主観の観点から言い直せば、人はある判断を正当化することによって、その判断が真であるということを確信する。そして、正当化に失敗したならば放棄したであろうその判断を、確固たる知識としておのれの信念体系のうちにとどめ置くようになる。このような認識論的な説明が道徳判断に適用可能だとすれば、ラスは道徳判断の正当化条件として「自由に選択すること」を強調していると考えられる。この解釈はラスの次の言明によって支持されるにちがいない。「外から強制されている場合、その強制力が及ばなくなれば、その価値はおそらく長く私たちにとどまらないだろう。価値は、それが十分に価値づけられるためには、自由に選択されなければならないように思われる」⁽³⁸⁾。

『価値と教授』の共著者であるハーミン (M. Harmin) の弟子、カーシェンバウム (H. Kirschenbaum, 1944-) は、価値づけ過程の構成要素をいっそう細分化することで理論的洗練を試みた。その一方、彼もまた「自由に選択すること」を不可欠の要素と考えたのだった。ところで臨床心理学者ロジャーズ (C. R. Rogers, 1902-1987) の価値づけ過程論が、カーシェンバウムの理論と実践に大きな影響を与えたと言われている⁽³⁹⁾。

「自分にとって何が大切な」に気付いていく価値の明確化、とくにその中で価値選択のプロセスは、その核心的な部分において自分固有の感情（ラスの「価値の指標」）への気付きというものを含んでいる。この原初的な価値づけへの気付きを、ロジャーズは〈感情と観念〉ないし〈自然と規範〉の対立を止揚していく弁証法的な運動として捉える。有機的生命体としての自己「の内部で進行している価値づけの過程」と、他者から取り入れられた様々な「固定概念 fixed concepts」との間の「基本的な隔たり」を乗り越え、再び「感情の流れの中に自由に生き」始めるとき、人は真に「成熟した人間 mature person」になるのである。⁽⁵⁾以下、自由で主体的な価値選択とは何であるかを、ロジャーズの価値づけ過程論を手がかりにして考えていく。

まず、身体・生理的な知恵によって導かれる原初的な価値づけをロジャーズは「有機体的価値づけ過程 organismic valuing process」と呼ぶ。⁽⁶⁾これによって得られる有機体レベルの価値は可変的であり、経験からのフィードバックを受けて絶えず、個体の生存にとってより有用性の高いものへと更新されていく。他方で、やはり経験を通じて個体は、他者から与えられるさまざまな「観念的価値 conceived values」すなわち「…しなさい」「…するな」「…するのが望ましい」などの規範を内在化し、自分自身をそうした規範に適合した存在として解釈していく。いまや個体は単なる有機体として生きることやめ、外在的な規範の体系に埋め込まれた「概念的ゲシュタルト conceptual gestalt」として自己を理解するに至る。しかし、外的なものを己の経験の内に取り入れることにより、逆に経験という固有領域を外部に明け渡すという転倒を経て、自己は有機体的価値と観念的価値のコンフリクトという新しい次元に移行する。このコンフリクトこそ、幼児が直面する最初のモラルジレンマである。モラルジレンマは、ある判断に対して自ずと呼び覚まされる固有の感

情（たとえばマイナス感情の一つである嫌悪感）と、その判断に従うよう強制してくる他者の命令との対立という形で顕在化する。

人はこの分裂状態をいかにして克服することができるのだろうか。ロジャーズの論文を参考にして、分裂の統合過程を以下のように再構成してみよう。

- ① 「自己と経験の不一致」段階⁽¹⁹⁾。個人において自己概念 *concept of self* と実際の経験との間のズレ *discrepancy* が生じる。結果、その人は不安や脅威、混乱などさまざまな心理的不適応の状態に置かれる。
- ② 「経験との接触の回復」段階⁽²⁰⁾。個人は、自身の経験や感情、多様な体験過程における自己の反応を自覚しはじめ、そうしたものが価値づけの本来的な源泉であることに気が始める。
- ③ 「自己と経験の一致」段階⁽²¹⁾。諸々の観念的価値を、有機体的生命の維持、強化、実現という本来的価値にとって相応しいか否かという基準から再吟味していく。こうして、自己概念は経験に適合したものと再体制化される。
- ④ 「最適の心理的適応」段階⁽²²⁾。自己と経験の一致が完全になされたとき、個人は「経験に対して開かれ」、「十分に機能している人間 *fully functioning person*」となる。

①～④の段階を経た成熟した人間は、有機体レベルでの価値づけ過程と再び接近し始め、価値どうしのコンフリクトを克服するに至るのである。成熟段階での価値には、他の段階にはない二つの特徴が認められる。第一に、「価値はかたくなに保持されず、連続的に変化していく」⁽²³⁾。というのも、いまや価値の基盤を提供す

るのは固定的な概念ではなく流動的な経験そのものだからである。第二に、価値に対する「評価の源泉はその人の内部に再び確固として確立されている」⁽²⁴⁾。したがって、このようにして保持される価値はたしかに内容において流動的であるが、その発生的基盤それ自体は何にもまして堅固である。このような理由から価値の明確化論は、単なる相対主義と一線を画して、「相対的絶対」⁽²⁵⁾という言葉で象徴されるべきだと言われる。

第三節 価値づけ過程論と情動主義

一・情動主義

前節で見たようにロジャーズは分裂と統合についての臨床的な知見を活かして、「自由に選択すること」という価値づけ過程の核心を、事象に即した仕方では記述している。ロジャーズにとって自由な選択とは、固定概念に捕われることなく自己の経験があるがままに認めたうえで、経験がフィードバックする価値をその源泉である自己の内に探索するという、真に主体的な選択の謂いである。

以上の考察によって、価値の明確化論の全般に共有される、ある理論的前提が浮き彫りになった。われわれはそれを「情動主義的」前提と呼ぶことができる。しかし、この前提の内実を見る前に、まずは情動主義とはいかなる考え方であるかを確認する必要がある。その後、価値の明確化の問題点と可能性について、情動主義と対比しながら論じていくつもりである。

道徳に関する意見はわれわれの感情に基づいているとする、倫理的主観主義 ethical subjectivism という考えがある。その洗練されたバージョンがアメリカの哲学者スティブンソン (C. L. Stevenson, 1908-1979) によって展開された情動主義であり、二〇世紀以降、最も影響力のある倫理説の一つと目されている。情動

主義の最大の特徴は、道徳上の言葉にたいする独特な扱い方にある。従来の主観主義は、道徳上の言葉を態度についての報告 report ないし叙述 description として扱ってきた。たとえば「Xは道徳的に容認できる」「Xは正しい」「Xはよい」「Xは為されるべきである」等々の肯定的な価値づけ言明は、「私はXを（感情的に）是認する」という主観的な態度「についての」報告と考えられる。同様に、「Xは道徳的に容認しがたい」「Xは間違っている」「Xは悪い」「Xは為されるべきでない」等々の否定的言明は、おしなべて「私はXを（感情的に）否認する」という報告文に還元されうる。したがって、道徳的言明とは一定の心理状態を客観的に指示する命題なのであり、命題と指示対象との対応の如何によって真偽が決定されるという点では科学的命題と何ら変わるところがない。

スティーンソンは、主著『倫理と言語』において、以上の伝統的な主観主義とは異なる見解を打ち出す。スティーンソンによれば、道徳の言葉は主観の心理状態についての報告文ではない。というのも、道徳語の主な働きは、「人々の目的や行為を単に叙述する」意味論的機能にあるのではなく、むしろ「それらを勇気づけたり変更させたり、他の方向へと差し向けたりする」語用論的機能にあるからである。⁽²⁶⁾その点で、道徳の文は真偽を客観的に決められる科学の文とは異なっている。

このことは道徳の言葉の日常的な使用を虚心坦懐に観察すれば明らかになる。ある人が私の肩をたたきながら耳元で「年寄りに席を譲るべきだ」と囁く。私はこの言葉をどう受け止めるだろうか。互いに排除しない二つの解釈が考えられる。第一に、私はそれを「年寄りに席を譲りなさい」という「命令文 imperative」⁽²⁷⁾として受け取る。第二に、年長者を尻目に座席を独占する私の振る舞いに対する、怒りや侮蔑の感情の「表明 manifestation」⁽²⁸⁾ないし「表出 venting」として受け取れることもできる。それは彼が私に向けて提示するその

他の非言語的な感情表出、たとえば顰め面や溜息などと同等のものである。また、このように受け取ることは、私の側で「彼は私がするように受け取ることを意図してそう発話したはずだ」という忖度を働かせることである。そして私は彼の意図を汲み取るや飛び跳ねるように立ち上がる（「命令への服従」）。さもないければ無視を決め込む（「命令への反発」）。「あなたの言うことは本当です」（あなたが嫌悪を感じていることを私は理解します）」という応答は、この場合まったくナンセンスである。

こうした事例からわかるように、実は道徳の言葉とは、話し手の「態度について about」述べる報告ではなく、むしろ話し手がどんな「態度において」³ 在るかの表明なのである。このように道徳の言葉を捉えることによって、倫理的主観主義にとって致命的な相対主義のパラドクスが回避される。このパラドクスは、「道徳の言葉の意味は主観の感情によって規定される」および「道徳の言葉の指示対象は主観の感情である」という二つの前提から、「すべての道徳の言葉は真である」という受け入れがたい帰結が必然的に導かれるというものである。さまざまな道徳上の対立やモラルジレンマの諸状況を考えれば、この結論はわれわれの直観に反する。

他方、情動主義においては上述のパラドクスが巧みに回避される。というのも、この理論によれば道徳の言葉とは感情の表出なのであって、その種の言葉に関して真偽は最初から問題にならないからである。と同時に、道徳上の対立は、道徳の言葉をめぐって人物Aと人物Bの間に起きる「態度における」⁴ 不一致として認められる。人物Aが発する言明「S」は、Aの感情についての報告として理解される限り、大きな認識上の対立を生じさせないだろう。人物Aが自身の心理状態Eを指示するために言明「S」を発話するとき、「S」を聴取する人物Bは、「S」の指示対象はこの心理状態E以外の何ものでもないということを経験し、理

解できる。この場合、二人の人物AとBの間には「(各々がAに帰属する)態度についての」一致が成り立っている。しかし、このとき、もしBが言明「S」によってEとは性質的に相反するB自身の心理状態を指示してもいるならば、AとBの間に「態度における」不一致が生じているのである。道徳上の対立とは、実は、この種の不一致なのだ。

二、価値づけ過程論への情動主義の適用

前項の議論より、価値の明確化論が理論的な出発点において情動主義と着想を同じくしていることが分かるであろう。第一に、価値の明確化論は情動主義と同じく、価値の発生源を主観的な感情に求める(五二頁の(i)を参照)。また、価値づけ過程論によれば価値の真正性は、有機体的価値(感情)を固定概念によって抑制することなく「感情の流れの中に自由に生きること」⁽²⁸⁾によって保証される。したがって第二に、何かを是認ないし否認する、その感情の表出の「直接性」のうちに価値の真正性を求めているのである(五三頁の(ii)を参照)。以上の二点が、価値の明確化論の「情動主義的」前提である。(以下で論じるように、これらの前提は次の事実を見えにくくする。それは、感情への気づきは個人の道徳性を保証しないという事実と、道徳性の保証にとって価値の言語化が不可欠であるという事実である。)

ロジャーズの言う「成熟した人間」が道徳の言葉に関わる仕方は、ステイブンソンの概念的な道具立てを用いてどのように説明されるだろうか。成熟した人間は、有機体的生命に源泉をもつ本来的な価値を、幼児のように単に保持するのではなく、むしろおのれの人生を導く「回転羅針盤 gyrosopic compass」として積極的に活用するのである。⁽³⁰⁾このとき、彼において価値は自身の行為を導く格率(行動原理)として言語化

されているはずである。ただしこの格率は決して固定的なものではなく、まさに回、転、羅、針、盤のごとく絶えず修正の過程にあるのだ。以上より、成熟した人間の価値づけは、自分の有機体的価値をみずからの行動原理として命題的に措定することによって達成されるのだと言える。

価値の言語化可能性は、有機体的価値に盲目的に従う幼児的人間から成熟した人間を区別するための不可欠の条件である。というのも、成熟した人間とは有機体的価値と概念的価値とのコンフリクトを調停した真の「社会人」であり、そうした人は自分に固有の価値を概念化し、社会が要請する道徳規範のネットワーク（「モラルコード」）の内に正しく位置づけているはずだからである。

このように素描される価値づけ段階を、情動主義の概念を用いて再構成しよう。価値づけが成熟段階に達していると言えるために、満たすべき二つの条件が考えられる。

条件（ α ）：態度についての一致。成熟した人間は、自らが立法する行動原理に対して、ある特定の感情、態度、願望など（価値の指標）を明確に対応させることができる。つまり彼は、自分自身の中で態度についての一、致（価値づけについての正確な自己理解）に至っている。たとえば「困窮する他者を助けるべきだ」と判断するとき、彼はこの言葉を空虚に思考しているのではない。この言葉を一種の報告文と見なすならば、彼はそれを真なる命題として理解しているのである。というのも、その文がそれに対応する彼自身の心情（困窮する他者を助けたい」という態度）を客観的に記述しているということ、このことを彼は理解しているからである。それはちょうど他者の発する言葉を介して、その人においてしかじかの価値づけが働いていることを客観的に理解するのと類比的である。

今見た「態度についての一致」という条件は、道徳の言葉の認識論的な正当化条件である。また、それは

正当化の主観的、側面だとも言える。というのも、自身の価値づけを正しく記述したものととして、ある行動原理を採用するかどうかは、最終的には主観の選択能力に委ねられているからである。したがって価値の明確化が「自由な選択」として重要視したのも、正当化条件のこの側面なのである。しかし、主観の選択はより高い段階の選択によって補完されなければならないこと——これこそ価値の明確化論が軽視している事実である——を、次の条件(β)は示している。

条件(β)：態度における一致。人は価値づけ過程のある段階において、自分の行動原理を言語的に理解するようになる。ラスが「I 選択すること」の(3)に「十分な考慮」を挙げていたことを想起しよう。ラスは(3)に関して次の補足説明をしている。「ある価値が個人の生活を知的にかつ意味深く導くようになるためには、その価値は理解という文脈 context of understanding において現れなければならない⁽³¹⁾」。理解の文脈に載せるための言語化が価値の選択において不可欠であるということ、このことをラスの説明は示唆している。そして、モラルジレンマが価値選択の対立であることに鑑みれば、言語はモラルジレンマという状況を生み出す決定的な契機だということになる。人生を導いてきた既存の行動原理と、新たに理解の文脈に載せられる自分固有の価値とが、互いに相反する態度を指示するとき、人は道徳的なジレンマに陥るのである。たとえば、われわれは他者を害することの否認と(ある特別な状況下で)人を害することの是認との間で「態度における不一致(自己分裂)」を体験するかもしれない。前項で見たように、複数の個人は態度について一致しながら、態度において不一致の状態にあることがある。モラルジレンマにおいて、これと類比的なことが一人の人間において起こっているのである。

したがって、ある人間が道徳的に成熟しているとすれば、彼は自分自身のなかで「態度における一致(統

合」に至っているはずである。ロジャーズによって「分裂の再統合」と呼ばれる過程は、情動主義の道具立てを用いてこのように理解される。

条件 (α) と条件 (β) がともに満たされたとき、人は真に価値の明確化を実現している。彼は、言語によって自らの価値づけを認識的に明確化すると同時に、価値づけの分裂(モラルジレンマ)を克服して倫理的な統合をも実現している。いま条件 (β) と関係づけて「倫理的な統合」と述べたが、「態度における一致」という条件こそが道徳の言葉の倫理的な正当化条件なのである。そしてそれは、正当化の客観的な側面でもある。というのも、価値づけの統合とはモラルコードの調整であり、それは間主観的な「理解という文脈」の中でなされるからである。個人の行動原理を抑圧するのがモラルコードならば、それを促進するのもやはりモラルコードである。改めて強調すべきは、価値の言語化の重要性である。価値づけ過程の最終段階において求められるのは、〈有機体的価値に根差した行動原理〉と〈社会的な要請として与えられる道徳規範〉という二種類の命題どうしの言語的かつ間主観的な調整なのである。

第四節 価値づけ言明の明確化と受容のプロセス

言語的かつ間主観的な調整という手続きは、価値づけ過程論の中にどう位置づけられるのだろうか。また、この調整という段階を組み込むことによって、道徳教育における価値の明確化論の意義はどのように変容されるのだろうか。本節では、これらのことを検討する。この方針はカーシェンバウムの理論展開と軌を一にするであろう。興味深いことに、彼はロジャーズ心理学を受容する一方で「社会的文脈」の重要性を強調しており、たとえば著書『価値の明確化を超えて』で次のように述べている。

「ここで定義されているように、価値づけの過程は、私たちの一般的な生活や特定の意志が、第一に私たちにとって積極的な価値をもち、第二に社会的文脈 *social context* において建設的なものとするという公算を高めるための、過程なのである。」^{②③}

価値と社会的文脈の接合点として「コミュニケーションすること」を組み込む点で、カーシェンバウムの過程論はラスのそれと一線を画す。^{②③}以下ではカーシェンバウムのこの方針を踏襲し、価値と言語の関係をもっぱら言語論的な視点から考えていく。

ラスにおいて価値選択が「理解という文脈」に定位されていたことから既に伺えるように、価値づけ過程の途上にある個人は、自分の価値にただ従って生きるのではない。一定の発達段階にある個人は、道徳判断の文を介して自分の価値を理解しているのである。ここで二点、注意すべきことがある。第一に、文によって表現されるのは、他でもないその人自身の価値であるということだ。したがって、この段階で言語化される価値は、ロジャーズの「観念的価値」と混同されてはならない。むしろ、いま問題にしている個人は「有機体的価値」の直接的な表出として文を理解しているのである。第二に、この段階で理解される文は、必ずしも道徳的な水準で肯定されてはいないということである。裏を返せば、いかなる価値づけも、道徳的に妥当である以前に、認識論的な妥当性を得ているはずであるとも言える。情動主義の言葉で言えば、「態度における一致」に対して「態度についての一致」が先行していなければならない。いったん主観的行動原理が認識論的に妥当な命題として立てられた後、さらにその倫理的妥当性が間主観的に吟味される。このように、価値の明確化は大きく分けて二つの段階を経て達成されるはずである。

後者の倫理的な妥当性ないし正当化の問題へと歩みを進めよう。ただし、これは道德教育における「価値の明確化」とコールバーグ派「モラルジレンマ授業」との関係にもかかわる、あまりにも大きな問題である。したがって以下の論考は、今後の展望を素描するにとどめざるをえない。

ここまで、価値づけ過程における言語の重要性を強調してきた。その意図は、価値の明確化論にとって必ずしも本質的とは言えない主観主義の傾向を、その理論から取り除くことにあった。価値は主観的な選択によって基づけられるとするラスの考えは、道德に客観性を求める多くの人々からすれば受け入れがたいであろう。また、価値の普遍性を「価値の方向の有機体的共通性 *organismic commonality of value directions*」³⁴によって基礎づけようとするロジャーズの自然主義的な説明も、道德の規範性を不当に軽視するものに見える。結局、価値の明確化が論じる「価値」とは道德的価値とはまったく別物なのではないか。だとすれば、この理論と方法に対して、道德教育におけるどんな効果を期待できると言うのか。そんな疑問が頭をもたげるのである。

私はこれらの批判の有効性を認めて、価値づけ過程の重要な段階として、間主観的な討議 *discourse* の段階を設定することを提案したい。個人が互いの行動原理を提示し合い、討議と合意を経てモラルコードを形成し、こうして間主観的に形成された価値の体系を再び自身の価値として自律的に内在化していく、という一連の過程がこの段階には含まれるであろう。価値の選択において主導的な役割を果たすのは、最終的には生活をともしする他者たちである。子どもたちはクラスメート（他者）の発言や振る舞いを参考にしながら、「学級」という共同体の一員として自身の行動原理をそのつど修正していく。

この事情に関しては、価値語 *value-words* と感覚語 *sensation-words* の間にある程度のパラレルが成り立つ

ている。私にとって「赤い」という言葉の意味は、私自身が体験する〈赤〉の感覚以外の何ものでもない。したがって、ただ私のみが「赤い」という言葉の意味を本当のいみで知っているのである。感覚語の意味に、関して私は一人称特権を有しているのだ。とはいえ、私的な感覚〈赤〉と「赤い」という公共的な言語との結びつきを、私は他者たちから学んだはずである。また、間主観的な言語のネットワークが「赤い」と感覚〈赤〉との結びつきを保証しつづける限りで、私はその言葉の意味を安心して保持することができる。友人がリングを指さして「赤いね」と言うとき、私の意識に〈赤〉が生じていけば問題ない。しかし、ある日之境に、私が〈赤く〉感じる物を周囲の人々が「青い」と特徴づけるようになったとしたら、私は「赤い」という言葉の意味を根本から修正する必要がある。今後、私はこれまで「赤い」という言葉で意味してきたものを、むしろ「青い」という言葉によって理解しなければならない。

同じように価値の明確化論は、価値語の意味に関して私が一人称特権を有している¹と考える。だが、価値の明確化論は、判断と感情の結びつきが他者たちとの言語的ネットワークの中で規定される、というもう一つの側面を軽視している。あるいは必要以上にネガティブに捉えている。実際には、主観的判断とモラルコードの間の齟齬という事態はしばしば起こる。知覚の齟齬においてわれわれは、意味を修正するか視覚異常者として周りから扱われるか、という選択を突きつけられる。それとの類比で言うと、価値の齟齬に直面する人には、価値を修正するか価値観異常者（不正な人）として非難されるか、という選択が待ち受けている。このモラルジレンマこそ、われわれが直面するリアルな道德問題なのであり、これを等閑視する²どの理論も真の道德理論とは言えないであろう。

いままで〈是認〉してきたある種の行為が、周囲の人々によって「否認」されるのを目の当たりにして、

私は価値づけに対する反省を迫られる。では、今後、私は同じ行為に対して〈否認〉の感情を抱くべきなのだろうか。道徳の言葉が態度の表出であるがゆえに、この苦境を切り抜けることは、知覚の場合以上に大きな困難を主観に強いる。体験〈赤〉をそれとして保持しながら、それに割り振られるレッテルを他の言葉〈青い〉と差し替える、という小手先の対応策はここでは成り立たないからである。道徳の言葉を修正する人は、文字通り「心を入れ替える」のでなくてはならない。さもなければ、心にもないことを言う偽善者に徹するという第三の道もあるが、言うまでもなく、これは道徳的発達の点から見れば後退である。このような分裂を克服することこそ、価値づけ過程論の目的だったはずだ。他方、価値づけの修正が、既存の道徳規範への服従という他律的な仕方でなされるとすれば、これはこれで価値づけ過程の後退であるにちがいない。

不正な人間として生きるか、他者によって矯正されるか、さもなければ偽善者に徹するか。苦境を切り抜ける道は、他にあと二つ残されている。これらは道徳的に成熟した人間がとる選択肢である。第一に、固有の価値を包み隠さず言語的に提示し、間主観的な承認を促すという方針である。言い換えれば、自分の価値を修正するのではなく、他者を巻き込む仕方でモラルコードの再編を促進していく戦略である。第二に、モラルコードを自律的に受容し、それ自体を自分に固有の価値として内在化するという方針である。重要な点は、以上の二つの価値づけ戦略は、いずれも他者たちとの討議を通して実行されなければならないこととである。前者をとる場合、モラルコードの再編が必要であることを納得させるために、私は他者たちに向けて合理的な理由を与えられなければならない。他方、後者をとるとき、モラルコードの受容とそれに伴う価値の修正に関して、その必要性を私に納得させる合理的な理由を他者たちに求めていく必要がある。

討議とは、価値づけの合意点を目指す諸個人が、各々の価値づけの正当性を立証するために様々な理由を

提示し合う営みである。そして、ある個人が他者たちの要求を呑むか他者たちがその個人の要求を呑むかは、双方の言い分のいずれがより大きな説得力をもつかに応じて、討議の末に決着される。もちろん討議が不首尾に終わり、個人が価値の分裂のうちに残り残されることもありえる。その場合、その人は道徳的に未成熟な段階に留まることになる。しかし、討議の可能性に開かれている限り、その人には価値の分裂を克服する希望が常に残されているのである。個人が真の道徳的成熟に至るための通過点として、討議は価値づけ過程にとって欠くことのできない要素なのである。

おわりに

討議の目的は、理由の相互承認による道徳的正当化である。ラスも「価値の議論 discussion」を方法論的に重要視するが、それは価値の相互確認に終始しており、われわれが念頭に置いている討議とは目的と質を異にしている⁽³⁵⁾。しかし、道徳的正当化という考え方は、価値づけ過程論の理念と根本的に対立するものではないし、また、価値の明確化の理論と方法の中に正しく組み込まれうるはずである。

たとえば、ラスが挙げる七つの条件のうち(5)を、われわれは間主観的レベルでの正当化の重要性を示唆するものとして捉えなおすことができる。(5)「肯定すること」に関してラスが補足する次の言明は、このような解釈を許すであろう。「私たちは『価値』という術語から、他の人に対して肯定するのを恥ずかしく思うような選択を取り除いておきたいと思っている⁽³⁶⁾」。ラスの言葉を言い換えれば、われわれは他者の前で堂々と肯定できるような価値のみを、選択肢として取っておきたいと思うのである。ある価値を「恥ずべき価値」と評価したり「誇るべき価値」と評価したりする際、われわれは価値についてのメタ評価を行って

いる。主観的価値に対するこのメタ評価は、当然、評価される価値の源泉とは別のレベルで、すなわち主観性のレベルで下される。私は他者たちに自分の価値を承認してもらえ十分な理由があるから、自信をもってその価値を肯定できるのである。逆に、他者に受け入れてもらう十分な理由がなければ、自分自身もその価値を肯定できないであろう。

価値の明確化論は、価値づけ過程の不可欠の要素として道徳的正当化やそのための討議という段階について、もっと積極的に論じるべきである。また実践者は、子どもたちに価値への認識的な気づきを促すだけでなく、その価値を他者と共有できる程に肯定できるための理由づけ（＝道徳的正当化）を促していく必要がある。価値づけ過程を論じる人たちの多くは、価値と規範の間の対立を強調するあまり、道徳的正当化について論じることを意図的に避けてきたのではないか。しかし、価値と規範は互いに強め合う関係にあると考えるべきなのである。というのも、ある価値は私にとって望ましいから正しいのではなく、私たちにとって正しいから望ましくもあるのだ。このように考えたからといって、望ましく感じるその感情が不純であるわけではない。

規範に汚染されない無垢で自然の価値が仮にあるとすれば、それは価値づけ過程の出発点を与えてくれるかもしれない。しかし、このような価値を探索すること、それ自体は、道徳教育の目的ではありえない。むしろ個人に由来するものであれ、他者に由来するものであれ、何らかの価値を真に望ましく感じられる理由の探求が、道徳教育の本道であるはずだ。畢竟、ある価値の望ましさと、その価値を正当化する理由の望ましさとあり、この理由の合理性と正比例するような性格の望ましさなのである。これらのことを考慮に入れて、価値づけ過程の条件に改良を加える必要がある。

- (1) Cf., Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 31.
- (2) L. E. Raths, M. Harmin and S. B. Simon, *Values and Teaching, Working with Values in the Classroom* (Columbus: Charles E. Merrill Publishing Company, 1978), 9.
- (3) Ibid., 26.
- (4) Ibid.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid.
- (7) Cf., Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994), 22.
- (8) Raths et al., *Values and Teaching*, 29.
- (9) Ibid., 31.
- (10) Ibid., 28.
- (11) Ibid., 26.
- (12) Ibid., 27.
- (13) Ibid.
- (14) 西村正登「価値の明確化論を基盤にした道徳授業の研究」山口大学教育学部附属教育実践総合センター研究紀要第三四号 一二頁 (2012)。
- (15) C. R. Rogers, "Toward a Modern Approach to Values: The Valuing Process in the Mature Person," *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 68, No. 2 (1964): 6-7.
- (16) C. R. Rogers, "A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework," *Psychology: A Study of a Science*, Study1, Vol. 3 (1959): 210.
- (17) Rogers, "Toward a Modern Approach to Values," 5.
- (18) Rogers, "A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships," 200.
- (19) Ibid., 203, Cf., Rogers, "Toward a Modern Approach to Values," 6.
- (20) Rogers, "Toward a Modern Approach to Values," 6.
- (21) Rogers, "A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships," 205-06.

- (22) Ibid., 206.
- (23) Rogers, "Toward a Modern Approach to Values," 7.
- (24) Ibid.
- (25) 西村正登「価値の明確化論を基盤にした道德授業の研究」一八頁。
- (26) C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944), 21.
- (27) Ibid.
- (28) Ibid., 37-38.
- (29) Rogers, "Toward a Modern Approach to Values," 6.
- (30) Ibid., 8.
- (31) Raths et al., *Values and Teaching*, 27.
- (32) H. Kirschenbaum, *Advanced Value Clarification* (La Jolla: University Associates, 1977), 9-10.
- (33) B. Chazan, *Contemporary Approaches to Moral Education* (New York: Teachers College Press, 1985), 48. チャザンはカーシエンバウムによる過程論のバージョンを以下のようにまとめている。「Ⅰ. 思考(1) 様々なレベルでの思考、(2) 批判的思考、(3) より高いレベルでの道德的推論、(4) 発散的、創造的思考、Ⅱ. 感じる(1) 尊重し、大切にすること、(2) 自分自身のよさを感じる、(3) 自分の感情に気づく、Ⅲ. 選択すること(1) 複数の選択肢から、(2) 結果を考慮すること、(3) 自由に、(4) 達成計画を立てる、Ⅳ. コミュニケートすること(1) はっきりとしたメッセージを送る能力、(2) 共感・傾聴すること、他者の参照の枠組みを用いること、(3) 葛藤の解決、Ⅴ. 行なうこと(1) 繰り返し、(2) 一貫して、(3) 私たちが行なう区域内で巧みに行なうこと(コンピテンス)」
- (34) Rogers, "Toward a Modern Approach to Values," 9.
- (35) Raths et al., *Values and Teaching*, 128-39.
- (36) Ibid., 28.

本論は、平成二十八年度上廣倫理財団研究助成金の交付を受けて行った研究成果の一部である。

(かじお ゆうし・奈良教育大学特任准教授)